

## الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي (\*)

ريتشارد إيتون

لعلّ أبرز موضوع يتعلق بالمرحلة المبكرة في الإسلام - من وجهة النظر التاريخية العالمية - هو موضوع نشوء دين عربي، على نطاق محدود نسبياً، وتحوُّله إلى حضارة عالمية، أو بالأحرى إلى أول حضارة عالمية حقيقية عرفها التاريخ. بالنسبة للعرب، مثلت الفتوحات العربية بداية حقبة تاريخية دامت ألف سنة، منذ القرن السابع وحتى القرن السابع عشر، وهذه الحقبة شهدت فيها أبرز حضارات العالم القديم - الإغريقية الرومانية، والسامية الإيرانية، والسنسكريتية، والمالية الجاوية والصينية - اتصالاً فيما بينها للمرة الأولى في إطار حضارة رئيسية متسعة واحدة وعن طريقها. وبالإضافة إلى ذلك، استخرج المسلمون عناصر من هذه الحضارات المختلفة - وبالأخص منها الإغريقية والفارسية والهندية - وأضافوها إلى تراثهم العربي لإنشاء حضارة مميزة مثلت إحدى أكثر الحضارات التي شهدها العالم - حيويةً وقدرةً على البقاء. وهنا نشطت عوامل عديدة هي: ظهور مؤسسات الدولة والمراكز المدنية التي مثلت بؤراً لنمو الحضارة الإسلامية؛ واهتداء الشعوب الخاضعة للحكم الإسلامي إلى الإسلام؛ وقدرة الحضارة الإسلامية على استيعاب وتكييف وتحويل ثقافة الحضارات المجاورة؛ وإنشاء المؤسسات الاجتماعية الدينية التي مكّنت الحضارة الإسلامية من البقاء، وحتى الازدهار، بعد أن آلت السلطة السياسية المركزية إلى الزوال.

(\*) هذه المقالة ترجمةٌ جزئيةٌ لكتيب:

Richard M. Eaton: Islamic History as Global History. American Historical Association, 1990.

## I - دول إسلامية ومدن إسلامية

في السنوات الأولى من الفتح الإسلامي، كان المجتمع يحكم من «المدنية» من قبل طبقة التجار العرب الأرستقراطيين التي خلفت النبي - على نحو متتالي - أربعة من خلفاء محمد. لكن، قبل نهاية النصف الثاني من القرن السابع (الميلادي)، انتقلت السلطة السياسية إلى خارج الجزيرة العربية لتصبح في أيدي عائلتين حاكمتين: «الأمويون»، الذين حكموا - من دمشق - الامبراطورية العربية بين عامي 661 و750؛ و«العباسيون»، الذين أطاحوا بالأمويين وحكموا - من عاصمتهم العظيمة بغداد - حتى العام 1258. وهكذا، وعلى الرغم من أن «مكة» و«المدينة» ظلتا تمثلان المحور الروحي للحضارة الإسلامية، معززين بمشعر «الكعبة» الذي يزوره الحجاج سنوياً، إلا أن الحكام العرب في سوريا والعراق ورثوا من الامبراطوريتين - الفارسية والرومانية - التقاليد والأنظمة التي سهّلت عليهم الانتقال إلى الحكم الامبراطوري. وقد تضمّنت هذه التقاليد والأنظمة (الموروثة) «أفكار الملكية المطلقة»، و«الأنماط والشعائر الرفعية المستوى»، و«الإدارة» البيروقراطية الكفية، و«نظام ضرب العملة»، و«الجيش الدائم (العامل)» و«نظام جباية خراج الأراضي الذي اعتمد عليه اقتصاد كل امبراطوريات الهلال الخصيب العظيمة، وحتى «إيوان كسرى»، وهو القصر الملكي الشهير الواقع على ضفاف نهر دجلة، الذي أخلاه آخر الأباطرة الساسانيين - يزدجرد الثالث - وكأنه يومئ لمحتليه العرب الجدد داعياً إياهم إلى مباشرة وتحقيق مصيرهم الامبراطوري الخاص.

لقد فعل العرب ذلك بالتأكيد؛ وقد أكّد المؤرخون الأوائل المفتونون بالروايات العربية التي تحدثت بإسهاب عن سرعة وإحكام الفتوحات، على عدم وجود اتصال بين الطرازين (النظامين) القديم والجديد. لكن مؤخراً، مال المؤرخون - وخاصة منهم الذين يحصلون على معلوماتهم من المصادر العربية وغير العربية - إلى رؤية قدر أكبر من الاتصال بين الطرازين. وفي الحقيقة، تفيد الأبحاث الأخيرة بأن انتقال العرب السريع من حياة الصحراء والبداءة إلى الامبراطورية والحكم كان في الأغلب نتيجة لتطلعات الخاضعين لهم من الشعوب غير المسلمة.

في مصر، أقرّ الحكام العرب الأوائل تعيين بطارقة الكنائس كما كان يفعل الحكام البيزنطيون؛ وفي العراق كان الحكام العرب يفصلون في النزاعات القائمة بين المسيحيين النسطوريين، بطلب من النسطوريين أنفسهم، لأن الحكومة الساسانية كانت تفعل ذلك.

على مدى السنوات الخمسين الأولى، واصل العرب سلك النقود على الطراز الساساني المعمم بصورة الشاه الفارسي على أحد وجهي العملة. كما أنّ منصب «الوزير» الفارسي، أو منصب رئيس وزراء الدولة، استمر إلى عهد الحكومة العباسية وتبنى الخلفاء - على رغم من أنهم كانوا خلفاء النبي في القيادة - اللباس الفاخر، ومراسم المحاكم المهيبة، وهيبة الحاكم المطلق، التي كانت سائدة لدى أسلافهم الساسانيين؛ حتى أنهم بنوا لقبى «خليفة الله» و«ظل الله على الأرض». وقد حافظ الخلفاء أيضاً على أسلوب الساسانيين في رعاية الدين الرسمي للدولة مستبدلين «الزردشتية». عيّنوا القضاة المسلمين وشيّدوا المساجد، تماماً كما عيّن الشاهات الفرس الكهنة الزرادشتيين وبنوا معابد النار. وبالإضافة إلى ذلك، وبعد أن ذاقوا طعم الحياة المدنية التي رعاها وشجّعها أسلافهم الساسانيون، قدّم الخلفاء الدعم لمجموعة متنوعة وكاملة من الفنون والحرف التي أصبحت ملازمة للحضارة الإسلامية؛ ومنها: صناعة الكتب، وحياسة السجاد، وصنع الفخار، والخط العربي، والحفر على العاج والخشب، وصنع الأواني الزجاجية، والتطريز على القماش، وغيرها... ولذلك، عمل الخلفاء - الاستبداديون، والذين كانوا يعتمدون المركزية في الحكم - على إنماء الحضارة الإسلامية القائل بوجوب المساواة بين المؤمنين.

كما أوضح المؤرخ الاجتماعي إيرا لايدوس [Ira Lapidus]، حدث هذا النمو بأكمله في أجواء عملية «التحول المدني» الاستثنائية التي أعقبت الفتوحات؛ هذه الفتوحات التي مثلت إحدى السمات المميزة للحضارة الإسلامية. وفي الوقت الذي كانت فيه المدن القديمة، كدمشق والقدس وأصفهان وقرطبة وغيرها، خاضعة للاحتلال، كانت المدن الأخرى - الأحداث عهداً - كالقاهرة والبصرة، بمثابة حاميات عسكرية للجنود العرب؛ وهذا التطور نتج بشكل جزئي عن ممارسة

سياسة توطين وتمدين المجتمعات البدوية التي يُحتمل أن تثير الاضطرابات وأعمال الشغب. نمت المدن - المدن القديمة والحديثة - استجابةً لأوامر الخليفة وتلبيةً للحاجة إلى وجود المراكز الإدارية التي عملت - بمجرد إقامتها - على اجتذاب واستيعاب السكان المجاورين الذين شكلوا الطبقات العمالية المدنية فيها. وأبرز الأمثلة على ذلك كان ما حدث في مدينة بغداد، فالعاصمة العباسية الجديدة التي أنشئت في العام 756 سرعان ما توسَّعت لتضم سكاناً بلغ عددهم نحو نصف مليون نسمة، أي ما يعادل عشرة أضعاف عدد سكان «المدائن»، وهي العاصمة السابقة للساسانيين.

قامت المدن العظيمة في مختلف المناطق الممتدة بين «قرطبة» و«دلهي»، وهذه المدن، التي نشطتها أذواق الطبقات الحاكمة التواقفة إلى الرفاهية والترف، تحوَّلت إلى مراكز وأسواق مزدهرة لإنتاج واستهلاك مختلف أنواع المصنوعات والأشغال الحرفية؛ وعن طريق التقسيم المكاني للمجتمعات المستقلة وظيفياً إلى أحياء منفصلة، عكست هذه المدن رؤيةً اجتماعية موروثة عن سياسة الساسانيين حيال الأقليات في مجتمعهم، حيث إن الحاكم الإسلامي كان يعترف بهذه المجتمعات ويتسامح ويحميها مقابل كسب ولائها السياسي وجباية الضرائب منها.

بفضل هذه الترتيبات، تمكنت المدن المسلمة - كمدينة «طليطلة» التي أقيمت في أسبانيا في القرن الحادي عشر (الميلادي) - من استيعاب مجتمع ضم عشرة آلاف يهودي دون تعريضهم للممارسات «المعادية للسامية» التي تعرَّضوا لها في المدن الأوروبية المسيحية في أواخر القرون الوسطى.

### التحول إلى الإسلام

البعد الآخر لعملية «دخول الحضارة الإسلامية في التاريخ العالمي» تمثل في التحول الجماعي للمجتمعات الشرق أوسطية المقيمة (غير المهاجرة أو المترحلة) إلى الإسلام؛ فبخلاف الفتوحات العظيمة الأخرى التي تلخَّصت بدخول الفاتح الأجنبي وخروجه فحسب - أو ربما بدخوله وتأقلمه مع البيئة المحلية - كان الإسلام قد بدأ يصبح، في القرنين العاشر والحادي عشر، الدين السائد

والمهيمن في منطقة الشرق الأوسط. وقد سُيِّرت ديناميكيات هذا التحول بشكل ناجح من قبل ريتشارد بُوليت R. Bulliet في كتابه «التحول إلى الإسلام في القرون الوسطى: محاولة في التاريخ الكمي»<sup>(\*)</sup>، وهو كتاب يشير عنوانه الفرعي إلى دخول تقنيات جديدة لعلم الاجتماع في حقل كان حكرًا - في الماضي - للعلوم النصية الكلاسيكية. كان هم «بُوليت» وضع خطاطة بيانية لاتجاه وسرعة هذا التحول عن طريق إجمال نماذج التغيير الذي طرأ على انتماء الأفراد الديني، والمدون في قواميس السيرة الذاتية الخاصة بمجتمعات مختارة من المجتمعات الشرق أوسطية.

أظهرت الدراسات الأخرى التي أُجريت حديثاً المدى المذهل للمتواصلية الثقافية والحضارية في عملية التحول (الديني)؛ وفي دراسة هامة للآثار الثقافية التي تركتها الفتوحات في العراق، أكد مايكل موروني M. Morony على أن غير المسلمين وجدوا من الأسهل عليهم القبول بالإسلام عندما تكون الأفكار أو المواقف أو المؤسسات موجودة سلفاً في القواسم المشتركة بين حضاراتهم وبين الحضارة المستوردة من الجزيرة العربية. وعلى سبيل المثال، يشترك المسلمون في شعيرة تقديم الأضاحي مع الوثنيين والزرادشتيين، ويشتركون مع اليهود في شعيرة الذبح، وهم يعتمدون النظام المؤسساتي في إدارة الأعمال الخيرية وأموال الصدقات، شأنهم في ذلك شأن المسيحيين واليهود؛ ويغطون رؤوسهم أثناء العبادة، كاليهود؛ وتتشابه شعائهم العبادية مع شعائر النسطوريين والمسيحيين.

وهكذا، تُظهر الدراسات الشبيهة بدراسات «بُوليت» و«موروني» أن هناك فرق شاسع بين نموذج التحول إلى دين الإسلام وبين نماذج التحول الديني الأكثر قدماً وبساطة والتي كانت تميل - في عرف ويليام موور [William Muir] - إلى دمج «الفتوحات» مع التحول الديني لغير المسلمين في عملية واحدة، مقلدةً بذلك شأن الدين الإسلامي وواصفةً إياه بـ «دين السيف».

بالإضافة إلى ذلك، بدأنا الآن نرى أن المسلمين في أواخر القرن السابع (الميلادي) كانوا يعتبرون أنفسهم حملة حضارة عالمية وليس مجرد أفراد يجمعهم معتقد ديني عربي. ففي امبراطوريتهم التي كانوا قد غنموها حديثاً، وجد المسلمون أنفسهم يحكمون مجتمعات دينية متنوعة ومتعددة، منها المستقلة ومنها الذاتية التنظيم - كالمسيحيين الروم الأورثوذكس، والمسيحيين المؤمنين بأن المسيح له طبيعة واحدة، والنساطرة، والأقباط، والزرادشتيين، والمانويين الثنويين، واليهود - إلى جانب مجموعة من التقاليد اللغوية والأدبية، بما فيها الإغريقية والقبطية والسريانية والأرمنية والإيرانية الوسيطة واللهجات الآرامية المختلفة. وفي صياغة هوية إسلامية أكثر استقلالية على غرار المجتمعات الأخرى التي يحكمونها - وبذلك يكون «الله» معبوداً للعرب وحدهم ويكون الإسلام عقيدة عربية وتكون اللغة العربية لغة الطبقة الحاكمة - أو أن تحاول الجمع بين كل هذه المجتمعات والتقاليد المختلفة في تركيبة حضارية واحدة.

خلال العقود الأولى من الفترة التي أعقبت فتحهم منطقة «الهلال الخصيب» ومصر، فضّلَ الحكام المسلمون اللجوء إلى الخيار الأول في الوقت الذي ظل الإسلام فيه يمثل الشعار الفاخر بالنسبة للنخبة العربية الحاكمة، لكن، قبل نهاية القرن الثامن (الميلادي) تحوّلوا إلى الخيار الثاني، وهي خطوة قد تكون مقررّة على أسس عملية ودينية. وانطلاقاً من اقتناعهم بصفاء حكم الأقلية العرقية للأغلبية الساحقة غير المسلمة من الناحية السياسية، عمد الخلفاء إلى تشجيع رعاياهم غير المسلمين - بشكل علني - على التحوّل إلى الدين الإسلامي. ومنذ ذلك الحين، بات «الدين الإسلامي» و«اللغة العربية» يتوجهان إلى وجوب إقامة ترابط حضاري، عن طريق الجمع بين المجتمعات الدينية واللغوية - التي لا تزال منفصلة حتى اليوم - في إطار هوية «عرقية دينية» واحدة، متساميين في البداية عن كل الهويات الأخرى ليحلاً في النهاية محلها. ولأن المسلمين فضّلوا الخيار الثاني، تحوّل الإسلام إلى حضارة عالمية ولم يبق مجرد دين عرقي محدود النظرة.

يبدو أنَّ النظرة المدركة للمسلمين إلى أنفسهم على أنهم يلعبون هذا الدور التوحيدي هي فحوى الآيات القرآنية التي تحض اليهود والمسلمين على نبذ خلافاتهم والعودة إلى الوحدةانية الصافية والخالصة التي بشر بها «إبراهيم»، سلفهم المشترك؛ وقد نُقشت الآيات التي تتحدث عن ذلك على الجدران المحيطة «بقبة الصخرة»، وهي أقدم معلم إسلامي تاريخي أقيم في العام 691 ولا يزال موجوداً حتى الآن؛ ومن هذه الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمَنُوا خَيْراً لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾. 170. ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكُفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾. 171.

هذه الكلمات، التي تمثل دعوة موجهة - بكل وضوح - إلى يهود ومسيحيي القدس (خاصة) وفلسطين عامة، تشير إلى أهمية الدور التوحيدي الدمجي الذي رأى المسلمون أنفسهم يلعبونه وسط الجماعات الدينية التقليدية الأكثر قدماً في منطقة الشرق الأوسط.

### الانتشار الحضاري والثقافي الإسلامي

تحوّلت الحضارة الإسلامية إلى حضارة عالمية بفضل عامل مساعد آخر، وهو قدرتها على تلقّي واستيعاب الثقافة من أحد أطراف العالم ومن ثم نقلها إلى الأطراف الأخرى. ولنأخذ - على سبيل المثال - فن صناعة الورق، فأسلمة آسيا الوسطى أتت نتيجة للهزيمة التي مُنيت بها الجيوش الصينية على أيدي العرب في أواسط القرن الثامن (الميلادي)، وأما النتيجة الأخرى، فكانت أن المنتصرين تعلّموا من أسرى الحرب الصينيين المسجونين لديهم تقنية صنع الورق، التي سرعان ما نشروها في طول وعرض الأمبراطورية العباسية. وفي أواخر القرن الثامن، أنشأت بغداد أول معمل للورق فيها؛ وفي العام 900م أصبح لدى مصر مصنع مشابه. وفي أواخر القرن الثاني عشر كان يجري تصنيع الورق في

المغرب وأسبانيا التي منها انتشرت هذه الصناعة إلى بلدان أوروبا. وقد امتدت تقنية صناعة الورق أيضاً إلى المناطق الجنوبية، إذ أن الأتراك، الذين تعلّموا هذه التقنية من العباسيين، لقّنوها إلى سكان الهند الشمالية في القرن الثالث عشر، لتنتشر خلال القرنين التاليين - بشكل تدريجي - في مختلف أنحاء شبه القارة (الهندية) حيث حلّت محل تقنية تصنيع سعف النخيل، كما حلت في أوروبا محل صناعة «ورق البردي» المصري. بالإضافة إلى ذلك، أسهمت تكنولوجيا صناعة الورق في توسّع وتقوية الدول البيروقراطية «الهندية - المسلمة» منذ القرن الخامس عشر (الميلادي)، وبخاصة أن مادة الورق كانت امتيازاً خاصاً بالطبقة البيروقراطية.

كانت لتكنولوجيا صناعة الورق آثار دينية علاوة على الآثار السياسية؛ إذ إن هذه التكنولوجيا الجديدة أسهمت بشكل فعّال في نماء الدين وفي تسريع عملية نشر القرآن» الذي يؤمن المسلمون بأنه «كلمة الله». وفي الحقيقة، عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار أثر معرفة الشعوب القراءة والكتابة ودور المجتمعات المتعلمة في توضيح وحفظ جوهر الشريعة أو الدين أو الثقافة، ينظر عندئذ إلى انتشار تكنولوجيا صناعة الورق على أنه ذو دور بالغ الأهمية في تاريخ العالم بعد القرن الثامن عشر، وخاصة على صعيد توسّع الحضارة الإسلامية الذي ترافق مع انتشار هذه الصناعة.

أحد أبرز المواضيع التي تناولتها الأبحاث مؤخراً، هو موضوع انتشار المنتجات الزراعية - على نطاق عالمي - من وإلى وعبر العالم الإسلامي القديم، ولعلّ هذا الحدث الزراعي كان الأكثر إثارة في تاريخ العالم - قبل التقاء شعوب نصفي الكرة الشرقي والغربي في القرن الخامس عشر - من حيث كثرة عدد الأصناف الزراعية المُتداولة واتساع النطاق الجغرافي لعمليات التبادل هذه. وفي هذا المجال، وضع «آندرو واتسون» [Andrew Watson] - في الفترة الأخيرة - حداً للأساطير التي تقول إن العرب كانوا غير ميالين لمزاولة الأعمال الزراعية، بسبب جذورهم الرعوية الصحراوية، وأن المراحل الأولى من تاريخ الإسلام شهدت انحطاطاً في مجال الزراعة. ويدحض «واتسون» هذه المزاعم مُظهراً أنه بين القرنين الثامن والثالث عشر، وفي



الوقت الذي كان فيه الأوروبيون راغبين عن تقبُّل الابتكارات الزراعية، كان المسلمون ينشطون في مجال تحسين مستوى هذه الابتكارات والتجديدات وتوسيع نطاق الإنتاج الزراعي حيث يحلون.

الحدث البارز الذي تناوله أندرو واتسون في تحليلاته، هو فتح العرب بلاد «السند» في العام 711م، هذا الفتح الذي أسفر عن إقامة اتصال مباشر ومنتظم بين «الهند» ومنطقة «الهلال الخصيب» التي كانت من الحكومات الأموية والعباسية بمثابة القلب من الجسد، مما أسفر عن تشريع أبواب أوروبا وأفريقيا وآسيا الغربية أمام كنوز الهند الزراعية، موحّداً - للمرة الأولى - بين القرنين الثامن والعاشر، جلب العرب من الهند كميات من المحاصيل الزراعية التي تجنى هناك، وباشروا في زراعة القمح والأرز وقصب السكر والسرغوم (نبات شبيه بالذرة)، وبعض أنواع الفاكهة: كالموز والحامض والبرتقال والبنزهير (اللايم) والمانجو والبطيخ وجوز الهند؛ والخضار: كالسبانخ والأرضي شوكي والبادنجان؛ إلى جانب أهم المحاصيل الزراعية - الصناعية، وهو القطن. ثم نُشرت هذه المحاصيل (ما عدا المانجو وجوز الهند) من العراق باتجاه الغرب، وصولاً إلى إسبانيا المسلمة التي حوّلت في ظل الحكم المسلم إلى حديقة حقيقية. أما المحاصيل الزراعية الأخرى، فتم نقلها بواسطة السفن من جنوب الجزيرة العربية إلى شرق أفريقيا، وصولاً إلى مدغشقر؛ وبواسطة القوافل من شمال غرب أفريقيا، عبر الصحراء (الغربية)، إلى أفريقيا الغربية الاستوائية؛ وخاصة بالنسبة للقطن الذي كان انتشاره عبر القارة الأفريقية موازياً لانتشار الإسلام نفسه. وأخيراً، وبدءاً من القرن الثالث عشر، انتقلت غالبية هذه المحاصيل إلى أوروبا عبر أسبانيا وصقلية وقبرص؛ لكن هذه العملية كانت تجري بمعدل بطيء نسبياً بسبب تدني مستوى مهارات الأوروبيين الزراعية، ومحدودية تكنولوجيا الري لديهم، كما أن تدني معدل الكثافة السكانية في بلادهم جعل من غير الضروري رفع طاقة أرضهم الانتاجية إلى الدرجات القصوى.

حيثما كانت تجري زراعة المحاصيل الجديدة، كان ذلك يُسهم في إحداث

تغييرات اجتماعية جذرية؛ فنظراً لأن المزارعات التقليدية في منطقة الشرق الأوسط وحوض المتوسط - قبل الإسلام - هي زراعات شتوية، كانت حقول هذه المنطقة تبقى مُراحة طيلة فصل الصيف؛ لكن، بما أن غالبية المحاصيل التي عُرفت حديثاً كانت محاصيل صيفية، تبعاً لمناخ الهند الحار والموسمي، فقد أسهم انتشارها - الواسع النطاق - في المناطق الغربية من آسيا في زيادة معدل القدرة الإنتاجية لتلك الأراضي عن طريق إضافة موسم زراعي آخر كل عام. بالإضافة إلى ذلك، ونظراً لأن المحاصيل الهندية كانت متكيفة مع مناطق ذات معدل مرتفع لسقوط الأمطار، فإن هذه المحاصيل كانت تستلزم توفر كميات مياه تفوق كميات المياه التي كان يمكن أن توفرها أنظمة الري الموجودة في العالم الغربي، قبل الإسلام. ولذلك، كان نجاح العرب في نشر المحاصيل الهندية يستلزم تكثيف تكنولوجيا الري الموجودة (من قنوات تحت أرضية؛ وآلات لرفع المياه... وغيرها) وابتكار وسائل أخرى (كبناء أنواع معينة من الأحواض).

وكل هذه الابتكارات والأنظمة الجديدة، المتعلقة بالسيادة على الأرض وفرض الضرائب، والتي شجعت على استصلاح الأراضي وزيادة استخدام الحقول الزراعية الموجودة، ساهمت في رفع معدل إنتاج الأغذية خلال الفترة الممتدة بين القرنين الثامن والحادي عشر، ميسرة بذلك مقومات التمدين والزيادة السكانية التي ميّزت المجتمعات المسلمة في تلك الفترة.

كما استفادوا من الزراعة الهندية وفهموها ونشروها، فعل المسلمون الشيء نفسه بالعلوم والمعارف الإغريقية والهندية؛ ففي أواخر القرن الثامن (الميلادي)، كان البيزنطيون قد أهملوا - منذ زمن بعيد - التعاليم الفكرية الكلاسيكية التي وضعها «أرسطو» و«بطليموس» و«جالينوس»، والتي هاجرت شرقاً عندما دفع الاضطهاد الديني المسيحيين النساطرة الناطقين باللغة السريانية للهجرة إلى إيران، حيث واصل النسطوريين تدريس العلوم الإغريقية في ظل حكم آخر الحكام الساسانيين وفي القرنين الثامن والتاسع، عادت هذه التعاليم الفكرية المغمورة إلى الظهور ثانية عندما أقام العباسيون عاصمتهم بغداد في قلب الامبراطورية الساسانية. والخلفاء المتحمسون للحصول على هذه المعارف التي اعتبروها

«معارف علمية» - والتي كانوا يطمحون إلى الاستفادة منها في المحافظة على سلامة أبدانهم وفي قياس مساحات الحقول والتنبؤ بالمواسم الزراعية عن طريق مراقبة الأجرام السماوية، على سبيل المثال - عمدوا إلى إقامة «دار الحكمة»، التي هي في الحقيقة عبارة عن مكتب يُعنى بترجمة الأعمال الإغريقية والسريانية والسنسكريتية والفارسية التي تبحث في علوم القدماء المتعلقة - بشكل خاص - بالطب والفلك والرياضيات. وخلال القرون التاسع والعاشر والحادي عشر، لم يعد العلماء المسلمون - الذين كان معظمهم من الفرس الذين كتبوا باللغة العربية - يقومون بمجرد الترجمة، بل باتوا يفهمون هذه المعارف الأجنبية ويعالجوها بإبداع. من الأغريق فهموا فكرة أن وراء الفوضى والاختلاط الواضح للواقع يكمن نظام أساسي تحكمه قوانين يمكن أن يفهمها العقل البشري. وبالإضافة إلى هذه التعاليم العقلانية، طوّر الباحثون علومهم التجريبية الخاصة التي كوَّنت معارف غنية جداً في حقل الطب، إذ إن «الرازي» (925م) و«ابن سينا» (1037م)، اللذين مثلاً الطور الأكثر بلوغاً في تاريخ المعارف الإسلامية، عملا على مقارنة ومغايرة ما كتبه الإغريق في بعض المسائل الطبية المحددة بما تعلموه من خلال ملاحظاتهم الطبية الخاصة. وأما النتائج المركبة، فقد تُرجمت إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر، وبقيت على شكل نصوص طبية رئيسية في أوروبا طيلة القرون الخمسة التالية.

نحن - أيضاً - نرى هذه المجموعة المركبة من مختلف تعاليم الرياضيات والفلك، والتي ساهم فيها الدارسون الهنود الذين قدموا إلى بغداد في العام 770م ببعض الأبحاث الفلكية التي أمر الخليفة - على الفور - بترجمتها إلى اللغة الغربية. وبعد بضعة عقود، وقعت هذه الترجمات في يد «الخوارزمي» (حوالي 850م) - عالم الفلك والرياضيات المشهور - الذي عمل على الجمع والتوفيق بين المعلومات الفلكية الإغريقية والإيرانية والهندية وبين ما توصل إليه في هذا المجال. وقد أحضر الهنود إلى بغداد أيضاً أعمالاً في الرياضيات، فأخذها العلماء المسلمون وصاغوا على شاكلتها ما كان لهم وما أصبح فيما بعد للعالم بأسره؛ ألا وهو النظام «المستحدث» للأعداد الرمزية، بما فيه مفهوم

«الصفرة». وما أطلق عليه المسلمون إسم «الأعداد الهندية» بات تعرف باسم «الأعداد العربية» عندما نقل لاحقاً إلى الأوروبيين عبر الإسبان. وبناءً على هذه المعارف، جمع «الخوارزمي» بين مبادئ الهندسة الإغريقية وعلم الحساب الهندي لاستنباط مبادئ النظام الرياضي المعروف بعلم «الجبر»، وهي الكلمة العربية التي اقتبسها الأوروبيون من عنوان كتابه: «حساب الجبر والمقابلة».

وهكذا، كان لتراكم هذا النوع من المعارف أثر مركب ساهم في إبعاد العلوم الإسلامية عن شبهة المحاكاة أو الاصطفاء. وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يعترض - وأن يكون محقاً في اعتراضه - على الجدل الشعبي السائد، القائل بأنه «في القرن الحادي عشر الميلادي، «أعادت» أوروبا المسيحية اكتشاف المعارف الإغريقية الكلاسيكية في مكتبات طليطلة وغرناطة، في أسبانيا التي فتحها المسلمون؛ إذ أن هذه المقولة تعكس في الواقع وجهة النظر الأوروبية البحتة التي توحي بأن المسلمين لعبوا دوراً سلبياً جداً اقتصر فيه قدرهم التاريخي على «تجميد» المعارف الأوروبية على القديمة التي عاد الأوروبيون اللاحقون إلى تبنيها بعد قرون عديدة. لكن المرء يكون محقاً أكثر عندما يقول أن «المعارف الهندية» هي التي اكتشفها الأوروبيون المسيحيون في تلك المكتبات الإسبانية، أو أن ما اكتشفه الأوروبيون كان عبارة عن مزيج موحد ومتكامل من المعارف الإغريقية والهندية والإيرانية.

#### المؤسسات الإسلامية الاجتماعية - الدينية

بين القرنين العاشر والثالث عشر، بدأ الخلفاء العباسيون يفقدون السيطرة على السلطة، عندما بدأ الجنود الأتراك المُسترقون - الذين جُندوا للسهر على أمن الخلفاء والامبراطورية (الإسلامية) - بتولي الحكم بأنفسهم. فتحول هؤلاء الخلفاء إلى مجرد حُكّام صوريين في الوقت الذي آلت فيه السلطة الحقيقية إلى مختلف السلطنات المتفرقة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ثم جاءت الضربة الحاسمة في العام 1258م عندما أقدم المغول، الذين انتقلوا في مطلع القرن الثالث عشر من شرق آسيا إلى جنوبها الغربي، على اقتحام وتدمير

بغداد، عاصمة العباسيين. ولم يكتف المغول بذلك، بل قاموا بإعدام آخر خليفة عباسي وإلغاء منصبه، مقوّضين بذلك الوحدة الرمزية للعالم الإسلامي.

في القرون الأخيرة، خلص العديد من الدارسين الغربيين إلى فهم هذه الأحداث على أنها كانت تنذر ببداية فترة طويلة من الانحطاط الحضاري الإسلامي؛ لكن ما يبدو واضحاً اليوم، هو أن تأويلاً كهذا لحالة الانحطاط والظلام أربك مسار الحضارة الإسلامية ككل، مما أربك مصائر الحكّام المسلمين وبلدانهم؛ وهذا الأسلوب في فهم الأحداث يعكس بدوره اهتماماً تاريخياً تحقيقياً مسبقاً بالتاريخ السياسي - العسكري وبسير السلالات والأسر الحاكمة.

على مدى العقود القليلة الماضية، ركّز المؤرخون اهتماماتهم على ما وراء السّير السياسية للخلفاء والسلاطين والشاهات والأمراء - هذه السير التي ظهرت بوضوح في الدراسات القديمة المتعلقة بالتاريخ الإسلامي - ويعكس التحوّل المذكور في اهتمامات المؤرخين نزعة عامة سائدة، في الحقل التاريخي، من التاريخ السياسي إلى التاريخ الاجتماعي. بالإضافة إلى ذلك، كان على دارسي التاريخ الإسلامي تناول حالة التناقض الواضح التي لم يستطع التاريخ السياسي تحليلها: ففي فترة ما بعد القرن الثالث عشر، وهي الفترة التي شهدت تشظي الحضارة الإسلامية سياسياً، لم تحافظ هذه الحضارة على تماسكها الداخلي، فحسب، بل حقّقت أيضاً أعلى درجات ازدهارها الثقافي، وشارت في ذلك الوقت عملية انتشار على نطاق عالمي وعلى نحو أكثر إثارة حتى من الفتوحات العربية التي تمّت في القرنين السابع والثامن الميلادي. ولذلك، ركّزت غالبية الدراسات الأخيرة على المؤسسات والأشخاص الذين وفّروا للمجتمعات الإسلامية تماسكها الداخلي وتوجّهها الروحي عندما فقدت الحضارة الإسلامية التحامها على الصعيد السياسي. ومن أبرز هؤلاء، كان العلماء والأولياء والقديسون والمتصوفون الذين طوّروا بدءاً من القرن الثامن مجموعةً كاملةً من الشعائر، والتعاليم، والنظم القانونية، والأعراف الاجتماعية، والتقاليد الروحية، وأشكال الطاعة، والحساسيات الجمالية،

وأساليب الدراسة، ومدارس الفلسفة التي ركزت وبيّنت لبّ وجوهر الحضارة الإسلامية. ونظراً لأهمية وحيوية هذا الجوهر كانت الحضارة الإسلامية قادرة على البقاء حتى على التوسع وسط مختلف التقادير السياسية.

إن الدور الذي لعبه العلماء في المجتمعات المسلمة مرّدهُ إلى الالتزامات الدينية الأساسية؛ وبالنسبة للمسلمين، الذين طالما فهموا الإسلام على أنه استجابة مجتمع المؤمنين للأوامر (الإلهية) المقدّسة، بات من الضروري معرفة كيفية التصرف حيال الله وحيال أبناء جنسهم. وقد اقتضى ذلك تطوير الفقه الإسلامي، وبالتالي ظهور متخصصين يعملون على تأويل القوانين وترجمتها وتطبيقها. والشرعة الإسلامية، القائمة بشكل أساسي على تعاليم القرآن وعلى أحاديث النبي وأفعاله، تفهم على أنها دليل كامل وشامل للحياة. أما العلماء فكانوا يشكّلون طبقة تضمّ القضاة، والمفسّرين (الذين تولّوا تأويل الآيات القرآنية لهم)، وحفظه القرآن، وأئمة المساجد، والوعاظ. ومن أجل تدريب هؤلاء، كانت هناك بالطبع معاهد رسمية ومدارس دينية تشرف عليها الدولة؛ لكن معظم العلماء تلقّى التعليم عبر شبكات، غير رسمية من الأساتذة الذين لم ينالوا الشهادة بأهليّتهم من قبل أية هيئة تعليمية حكومية بل بالوسائل الشعبية الشخصية. ولهذا السبب، كان المسلمون يقيمون اعتباراً خاصاً لعادة التعلم عن طريق «الرحلة في طلب العلم»، إذ إن طلبة العلم كانوا ينتقلون من شيخ - ذائع الصيت - إلى آخر، إلى أن يحصل كل منهم على إجازة تعليم من أستاذه. بهذه الطريقة نمت مدارس الفقه (الشرعية) غير الرسمية، وازداد إقبال الطلبة على الأساتذة المشهورين، ومع الوقت، تحوّلت المدارس غير الرسمية إلى مدارس رسمية. إلا أن شبكات التعليم غير الرسمي ظلّت سائدة على مدى تاريخ الإسلام، معزّزة مجتمع المؤمنين بالاستقرار والتماسك في ظلّ الظروف الناجمة عن اختلاف وتعاقب الحكام والجيوش.

إذا كانت مهمة «العلماء» هي تبليغ المسلمين العاديين وتعليمهم كيف يعيشون حياتهم أمام الله والبشر، فإن أداء الروحانيين الصوفيين تمثّل في معرفة الله، في الصميم، وفي مساعدة الآخرين على فعل ذلك. وعلى الرغم من

أنها ترعرعت إلى جانب التقاليد الإسلامية الدراسية والقانونية، انصرفت «الصوفية» إلى التعاطي مع جانب مكمل ومختلف من جوانب الوعي الإنساني؛ ومثلهم مثل الكثير من العلماء، غالباً ما كان الصوفيون يعيشون حياة رحلة وتجوال، بحثاً عن الأساتذة الذائعي الصيت القادرين على مساعدتهم على التقرب من الله. بالإضافة إلى ذلك، ظهرت هناك مدارس صوفية أخرى معنية بتوجيه أساليب خاصة للترويض الروحي؛ وهذه المدارس، التي سميت بأسماء مؤسسيها، سرعان ما اندمجت في الطُرق والمدارس والأصناف الثابتة التي عمّت شبكاتها العالم المسلم، بل وتخطت حدوده، واصلت بين المجتمعات المتفرقة والمتباعدة التي تجمع بينها الآداب، والثقافة المشتركة. ولعل أهم ما في ذلك، هو أن المذاهب والنماذج الصوفية الشهيرة ظهرت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أي في الفترة التي كانت قد تحطمت فيها الوحدة السياسية للمجتمع، وهو ما يوحي بأن فقدان الوحدة السياسية كان الدافع الذي جعل المجتمعات المسلمة تبحث عن مراكز الإرشاد الروحي والشرعي الأقرب إلى أماكن تواجدها.

كتاب «الطرق الصوفية في الإسلام» (1971) للكاتب «ج. س. تريمينغهام» G.S. Trimingham كان عملاً رائداً بين المجموعة الموسعة من الأعمال الأدبية التي حللت - في السنوات الأخيرة - نشأة وتطور «الصوفية المنظمة في إطار طُرقي»، مركزة على الدور الذي لعبه الصوفيون - أفراداً وجماعات - في إنماء المجتمع المسلم على الصعيد العالمي. وفي الحقيقة، غالباً ما كانت تُزرع البذرة الأولى للمجتمعات الإسلامية الجديدة، في المناطق النائية عن الدول المسلمة، بظهور الأولياء الجوالين المجهولين الذين ينسب السكان المحليون إليهم طاقات وقدرات إعجازية؛ والمقتطفات التالية من الأدب الشعبي لمنطقة شرق البنغال، في العصور الوسطى، تمثل خير شاهد على ذلك:

«في ذلك الوقت، أتى رجل محمدي [صوفي] إلى تلك القرية، وبنى مسجداً في إحدى ضواحيها؛ وكان يجلس طيلة النهار تحت شجرة تين... سرعان ما ذاع صيته في طول المنطقة وعرضها. الكل كان يتحدث عن القدرات السحرية الخفية التي كان يملكها؛ وكلما زاره مريض كان يشفيه على الفور بالمسح بالتراب

أو بأشياء تافهة لمسها... وكان يقرأ أعمق أفكار الشخص قبل أن ينس بينث شفة... المئات من الرجال والنساء كانوا يأتون إليه كل يوم ليقدموا له احترامهم؛ ومهما كانت مطالبهم، كان هذا الولي يلبّيها لهم بشكل إعجازي. هدايا الأرز والفاكهة والأطعمة الشهية الأخرى كانت تأتي إلى بابه بكميات كبيرة، لكن الفقير لم يكن يلمس من هذه الهدايا شيئاً، بل كان يوزّعها مجاناً على الفقراء.

يدو واضحاً هنا، أن شعبية الصوفي الواسعة مردّها قدراته النفسية والعقلية والشفائية فوق الطبيعية والكرم المتواضع الذي أظهره للفقراء؛ وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نكتشف هنا طوراً مبكراً من (عملية) الأسلمة؛ إذ إن الصفات الإنسانية العظوفة للصوفي كانت مرتبطة بمسجده، الذي سيقى بعد رحيله والذي سيواصل تزويد المجتمع المحلي - الذي لم يصبح بعد مجتمعاً إسلامياً بالمعنى التام - ببعض الآثار الدينية الباقية. وما كان يحدث في البنغال، كان يحدث أيضاً في أماكن عديدة من العالم، ونحن نولي اليوم المزيد من اهتمامنا لهذا الموضوع.

## II - الإسلام في العالم الأوسع

كما يُوضح الجدول المُرفق، يعيش أكثر من ثلثي مسلمي العالم - البالغ عددهم 900 مليون نسمة (عام 1988) - خارج منطقة الشرق الأوسط، كما أن أكثر من أربعة أخماس المسلمين ليسوا عرباً، وغالبيتهم تعيش في جنوب وجنوب شرق آسيا. وفي إندونيسيا يزيد عدد السكان المسلمين على عددهم في أي بلد آخر في العالم؛ تتبعها في ذلك باكستان وبنغلادش والهند، لكن الأعمال الدراسية المتعلقة بالتاريخ الإسلامي في آسيا وأفريقيا لا زالت متخلفة كثيراً عن مثيلاتها في الشرق الأوسط. ففي العام 1976، ظهر كتاب دراسي - بالمستوى الجامعي - بعنوان مقدمة في الحضارة الإسلامية، ولم يتطرق هذا الكتاب إلى مناقشة أوضاع ثلثي العالم المسلم، الذي يقطن أبنائه وراء حدود منطقة الشرق الأوسط، وذلك «لأسباب عملية». ولعلّ السبب وراء هذه الحالة المؤسفة من عدم التبصّر يكمن في المقابلة التاريخية بين أوروبا والدول الواقعة على الجهة المقابلة من البحر الأبيض المتوسط، هذه المقابلة التي بنتيجتها أصبح «العالم المسلم» هو نفسه



«العالم العربي» في نظر العديد من الأوروبيين المتخصصين في دراسة الإسلام. وهذا الربط (بين مفهومي العالم المسلم «والعالم العربي») هو من النوع الذي لا يمكن أن يُزال بسهولة.

وقد يكون للعوامل الإسلامية الداخلية أيضاً علاقة بهذا الموضوع، إذ إن المسلمين أنفسهم طالما اعتدوا بالمكانة الخاصة التي تتمتع بها الثقافة العربية في الإسلام؛ كما أن القرآن - المنزل باللغة العربية - أشار إلى نفسه مراراً على أنه «قرآن عربي» (السورة 12 [سورة يوسف] الآية 2 والسورة 42 [سورة الشورى] الآية 7، والسورة 43 [سورة الزخرف] الآية 3)؛ ولذلك، يقول المسلمون إن القرآن لا يمكن أن يُترجم إلى أية لغة أخرى؛ علاوة على أن الطقوس والعبادات الإسلامية يجب أن تؤدي باللغة العربية «حصراً». الصلوات اليومية الخمس يجب أن تكون باتجاه مكة؛ والشعائر الإسلامية المركزية، كالحج إلى الكعبة، تعزز الجذور العربية لهذا الدين. ومن هنا نرى أن أوجه الهوية الإسلامية تميل إلى تعزيز ربط الأوروبيين بالإسلام بالعالم العربي.

لكن الأبحاث التي أجريت خلال العقود الخمسة الماضية قطعت شوطاً طويلاً على طريق تصحيح هذا الخلل في التوازن الدراسي؛ ومن الأعمال التي يجدر ذكرها هنا، كتاب «مارشال هودجسون»: مغامرة الإسلام (1974)\* - المؤلف من ثلاثة مجلدات - والذي لا يزال يمثل أكثر الدراسات المتوفرة تجانساً وشمولية لتاريخ الإسلام. اختلف كتاب «هودجسون» بشكل «حاسم» مع معظم الأعمال الدراسية التي سبقته في نواح مهمة ثلاث: الترتيب الزمني والمفهوم الفكري والبُعد الجغرافي.

أولاً، بذل جُهدَه في فهم التاريخ الإسلامي انطلاقاً من الأسُس ووجهات النظر التاريخية الإسلامية، ولم ينظر إلى هذا التاريخ من خلال العدسات المظلمة التي تغطي عليها النزعة الأوروبية. وحتى قبل أن يبدأ «هودجسون» بالكتابة، كان قد انقضى العصر الذي كان يُشار فيه إلى الخليفة - بشكل

عرضي - بعبارة «بابا» المسلمين أو إلى القرآن بعبارة «إنجيل» المسلمين أو إلى المسجد بعبارة «كنيسة» المسلمين أو إلى الشيعة بعبارة «الطائفة البروتستانتية». لكن كتاب «مغامرة الإسلام» يتعدى هذه الحدود ويتحدى، بإصرار، اعتبارات القارئ اللاواعية فيما يتعلق بالمصطلحات اللغوية التي كانت وريثة ألف عام من الغموض الذي لف معرفة أوروبا للطرف الإسلامي «الآخر».

ثانياً، رفض «هودجسون» أن يجعل دراسته محصورة جغرافياً بمنطقة الشرق الأوسط أو عرقياً بالعرب، بل أصرَّ على أن الوحدة المتكاملة التي يجب أن تشملها دراسة التاريخ الإسلامي هي الأراضي الزراعية الممتدة من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى الصين. وبفضل هذه الرؤية، التي تنسجم مع التوزع الديمغرافي للمسلمين في العالم (كما يظهر في الجدول التالي)، استطاع «هودجسون» أن يقدر - حق القدر - الصفة العالمية الحقيقية للإسلام وقدرته على جعل حضارته الواسعة الانتشار موحدة ومتكاملة.

#### توزع المسلمين في العالم، 1984

البلد أو المنطقة	نسبتهم إلى إجمالي عدد المسلمين في العالم (البلدان)	نسبتهم إلى إجمالي عدد المسلمين في العالم (المناطق)
● الصين		(؟)2
● جنوب شرق آسيا		17
- إندونيسيا	15	
- ماليزيا، والفلبين والدول		
البرية الرئيسية (عدا الجزر)	2	
● جنوب آسيا	30	
- باكستان	11	
- بانغلاش	10	
- الهند	9	
● آسيا الوسطى		6
● الشرق الأوسط		32
- تركيا	6	
- إيران	5	

- 2 - أفغانستان
- 5 - مصر
- 8 - شمال إفريقيا والسودان
- شبه الجزيرة العربية
- 6 الهلال الخصيب
- غرب أفريقيا
- 5 - نيجيريا
- بقية بلدان غرب أفريقيا
- 4
- شرق أفريقيا
- 1 - الحبشة
- 2 - بقية بلدان شرق أفريقيا
- (دول) البلقان
- 1

● المصدر: «ريتشارد في. ويكس»، «الشعوب المسلمة: مسح إثنولوجي (عربي) عالمي؛ الطبعة الثانية (ويستبورت، كونكتيكات: مطبعة غرينود، 1984). مجموعة ومصنفة من المعلومات الواردة في الملحق 1.

[Richard V. Weekes, «Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey», 2nd Edition (Westport, Conn: Greenwood Press, 1984).

وثالثاً، اختلف كتاب «هودجسون» عن الكتب التاريخية الإسلامية السابقة بعدم تناوله تاريخ الإسلام بعد العصر العباسي على أنه تاريخ انحطاط طويل الأمد؛ فالحقيقة هي أن العباسيين طوروا ثقافة عالمية راقية تقاربت مع كل الحضارات العالمية السابقة واتصلت بها، وأن المسلمين فقدوا مركزيتهم السياسية بعد تدمير بغداد وإسقاط الخلافة في العام 1258؛ لكن «هودجسون» أكد - أكثر من غالبية المؤرخين - على التزامن بين عملية «التشظي السياسي» وعملية «ازدهار الثقافة» في التاريخ الإسلامي، وعلى العلاقة بين هاتين الظاهرتين. والأهم من ذلك كله هو إدراكه حقيقة أن الدين الإسلامي نما بين شعوب آسيا وإفريقيا - كنظام عقائدي وكحضارة عالمية - خلال القرون التي أعقبت العام 1258.

لقد تطرّق عمل «مارشال هودجسون» إلى مفاهيم فكرية جديدة، إلا أنه أُتبع

بمجموعةٍ لا بأس بها من الأبحاث التجريبية المتعلقة بالتاريخ الإسلامي، وهذه الأبحاث التي اعتمدت عليها أعمال المؤرخين غير المتخصصين (في مجال تاريخي معيّن) ساهمت إلى حد بعيد في توسيع مدى فهمنا للإسلام كظاهرة عالمية. ويدور أحد أكثر الاهتمامات انتشاراً - فيما يتعلق بهذا البحث الجديد - حول «التشكُّل والنشأة التاريخيين للمجتمعات المسلمة الجديدة»، أو بالأحرى حول «عملية الأسلمة» في قارتي آسيا وأفريقيا. لم يربط أي كتاب مفرد بين كل العناصر المعقّدة لهذه العملية، ولعلّ المجلد الذي ألفه «ن. ليفتزيون» [N. Levtzion] في العام 1979 بعنوان «التحوُّل إلى الإسلام» [Conversion to Islam] ما يزال يمثّل أفضل الأعمال التلخيصية في هذا الصدد. ويبدو أن غالبية الباحثين الذين يدرسون «عملية الأسلمة» يميلون إلى رؤيتها على أنها «عملية استيعاب» وليس على أنها من عمليات «التوسُّع»، التي تقتضي استخدام القوة حسب الاعتقاد الأوروبي القديم وهكذا، وبدلاً من تبني وجهة نظر من يقف في مكّة ويرصد المدّ الديني الآخذ في التوسع والانتشار بشكلٍ مُتَراصٍّ ومتناغم؛ أصبح الباحث يميل إلى تبني وجهة نظر من يقف في قرية نائية مُعَبَّرة ليوُقّق بين نظامه الديني الخاص وبين العناصر التي يمكن اعتبارها نافعة أو ذات مغزى والتي تأتي من وراء المحيط أو من وراء الجبال أو حتى من القرية المجاورة. هذا التحوُّل في وجهات النظر غير - بشكلٍ مثير - طريقة تفكير الدارسين ليس فيما يتعلّق بالإسلام فحسب، بل أيضاً فيما يتعلّق بديناميكيات التحوُّل الديني، آخذين ذلك بعين الاعتبار، لنلقي نظرة، عن كثب، على نشأة الإسلام وراء حدود منطقة الشرق الأوسط، وعلى وضع الدراسات التاريخية المتعلقة بهذه النشأة.

فيما يتعلّق بالهند، يمكننا أن نميّز خطين اثنين للبحث التاريخي، أحدهما فكري والثاني اجتماعي. ويتألف الخط الفكري من مجموعة الجهود المبذولة بغية تحليل الأساليب والطُرُق المعقّدة والمدهشة التي مكّنت المسلمين القادمين من الغرب (بالنسبة للهند) في إحكام سيطرتهم على الأنظمة الدينية والفكرية «الهندوسية - البوذية» الموسعة والبالغة التطور.

بعد ضَعْفِ وزوال الحكم العربي لبلاد السِّند في القرن الثامن الميلادي، تولَّى الأتراكُ المستعجمون مهمةَ مستقراتِ إسلاميةٍ دائمةٍ في الهند، منذ القرن الثالث عشر. لكن، ماذا فعلت الطبقة «الحاكمة الجديدة» - الحديثة التحوُّل إلى الإسلام في آسيا الوسطى - بأرض «بوزا» و«شيفا» (سِينُوا) وتجليات «فيشنو» الرائعة؟ وإلى أي حد استطاع الإسلام أن يتكيّف - أو يتغيّر - في سبيل أن يجد لنفسه مكاناً لائقاً وسط عالم الثقافة الهندية الغنية؟

وراء هذين السؤالين البسيطين - ظاهراً - تكمن مواضيع أساسية بالغة الأهمية، سواء بالنسبة للمؤرخين العصريين الذين يعودون ببحوثهم إلى القرون السبعة الماضية، أو بالنسبة للمسلمين الهنود الذين عاشوا في تلك القرون. لكن هل تعرّض الإسلام للتميع أثناء تكيفه المتعدد الأوجه مع الثقافة الهندية؟ أم أنه كان ينمو مع الوقت متأقلاً مع الظروف الجديدة ومعتمداً على ما كان متوافراً له هناك؟

هذان السؤالان ملحّان جداً، لأن المسلمين اضطُروا إلى توطين أنفسهم على تراثهم الثقافي الخاص وهم يوطنون أنفسهم على التراث الثقافي الهندي الهائل. وكما توحى الأبحاث التي أجريت مؤخراً، انتاب المسلمين الهنود شعور مزدوج متضاد وعميق حيال الثقافة الهندية، لدرجة أن مواقفهم من هذه الثقافة كانت تتراوح بين الاعتناق المتحمس للفلسفة الهندوسية من جهة (كما فعل الأمير «دارا شيكوه» [Dara Shikoh] المتوفى عام 1659م)، وبين الرفض المطلق للهندوس بوصفهم «عبدةً للأوثان ولروث البقر» (كما كان يؤمن «ضياء الدين باراني» المتوفى عام 1357م).

لكن، بغضّ النظر عن شعور أهل الفكر من أبناء المدن حيال الثقافة الهندية، كان الملايين من أبناء الشعب الهندي يتحولون إلى الإسلام أو، بتعبير أكثر دقة، يدمجون الشعائر والعلوم الكونية والآداب التي يشتمل عليها الإسلام في أنظمتهم الدينية المحلية. وبدءاً من القرن الرابع عشر، ومروراً بعهد «موغال» (1526 - 1858)، بات الهنود المتحولون إلى الإسلام يشكّلون الأغلبية في الجزأين الشرقي والغربي من شبه القارة (الهندية).

فيما يتعلق بهذه المناطق، وبغيرها من أجزاء العالم الإسلامي، يعمل الدارسون على تطوير الأساليب لفهم عملية التحول (الاهتداء)، على نحو أكثر صفاءً ووضوحاً من الأساليب القديمة وغير المُثَقَّنَة التي كان الأوروبيون يفهمون الإسلام بواسطتها على أنه «دينُ حرب». وتوحي الأبحاث الأخيرة بأن اعتماد السكان «الزراعة» و «عدم الترحال» في الأقاليم الهندية التي تضم أقلية هندوسية، سيخبرنا أكثر عن عملية «التحوّل»، مما قد تخبرنا به تحركات الجيوش خلال القرون الوسطى؛ وذلك لأن نشأة المجتمعات المسلمة تلازمت، في المناطق الهندية الشرقية والغربية التي باتت تضمُّ أغلبيةً من المسلمين - البنغال في الشرق والبنجاب والسند في الغرب - مع تبنيّ (السكان هناك) الزراعة ورغبتهم عن الترحال؛ علماً بأن كلتا المنطقتين - الشرقية والغربية - كانتا تمثلان مجتمعات حدودية غير مُختَرقة بعد من قِبَل التعاليم الدينية الهندوسية والمفاهيم الكهنوتية الاجتماعية للرهبان البراهمانيين.

وهكذا، عملت معابدُ الصوفيّين العظام في منطقتي السند والبنجاب الغربيّتين على اجتذابِ العائلاتِ والعشائرِ الرّحالة (الرعوّية) غير المسلمة، وإدخالها في فلكِها الطقسيّ والسياسي والسوسيو - اقتصادي. بعد ذلك، أقام سليلو هؤلاء الصوفيّين علاقاتٍ مصاهرةٍ مع زعماءِ العشائرِ الرّحالة؛ في حين أن سلاطين «دلّهي» وأباطرة «موغال» تنازلوا عن مساحاتٍ شاسعةٍ من الأراضي الخصبة دعماً للاحتفالات والمراسم الطقسيّة التي كانت تُقام في تلك المعابد. وعلى هذا الأساس، كانت المعابد المذكورة بمثابة وكالاتٍ وساطةٍ بالغَةِ الأهميّة - مع الدولة ومع البيئة الإسلاميّة - في نفس الفترة التي كانت تتحوّل فيها هذه المجتمعاتُ من الحياة الرعوّية البدويّة إلى حياة الاستقرار واعتماد زراعة الحنطة. وفي هذه الفترة أيضاً توسّعت تكنولوجيا الريّ التي واكبت - كما ذكرنا في المقال السابق - مسيرة الحضارة الإسلاميّة، وسمحت في تلك الحالة بزيادة مساحة الأراضي المزروعة بالحنطة.

الأمرُ نفسه حدث في الجانب الآخر من الهند - أي في البنغال - حيث حصل الروّاد المسلمون الأوائل على هباتٍ من (الحكّام) «الموغال» لتمويل عملية إزالة

أشجار الغابات العذراء بغية توسيع أراضي زراعة الأرز التابعة للأمبراطورية. وقد شيد هؤلاء الرواد المساجد التي عملت كمغناطيس يجتذب سكان الغابات غير المسلمين ويدخلهم في نطاق الحياة الزراعية المستقرة المرتبطة بالمساجد ويعرفهم على النمط الإسلامي المحلي المتأثر بثقافة الصالحين والأولياء وبسيرهم المهيبة. بنتيجة هذه العمليات، وقبل نهاية القرن الثامن عشر، ظهرت مجتمعات واسعة من الفلاحين المسلمين في كل من البنجاب والبنغال؛ لكن من جهة ثانية، وفي قلب الأراضي الهندية، حيث كان قد نشأ مجتمع هندوسي زراعي مستقر، كانت عملية التحول إلى الإسلام أقل شأنًا بكثير من مثيلاتها في طرفي الهند الشرقي والغربي.

«مالابار»، وهي المنطقة الساحلية الجنوبية الغربية من الهند، شهدت أيضاً نمواً مفاجئاً للمجتمعات المحلية المسلمة؛ وبخلاف البنجاب والبنغال، كانت مالابار واقعةً خارج فلك النفوذ الأمبراطوري للموغال وخارج نطاق الثقافة المستعجمة المرافقة له. إلا أن مالابار، الغنية بالفلفل والهال والزنجبيل والتي تحتل موقعاً استراتيجياً في منتصف طرق التجارة المارة عبر المحيط الهندي، كانت واقعةً داخل مدار النفوذ التجاري العربي البحري. ومنذ القرن التاسع، على الأقل، عندما ظهر أقدم المساجد التي لا تزال موجودة حتى اليوم، جعل التجار العرب مقرّ سكن ثابت لهم من مدن المرافئ البحرية الواقعة على طول السهول الساحلية الغنية بالتوابل. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر، عندما تسارعت خطى هذه التجارة وأصبح المحيط الهندي بأكمله نابضاً بالحياة وزاخراً بالمراكب الشراعية العربية المحملة بالتوابل والأقمشة، ظهر مجتمع سكاني حقيقي من التجار العرب في مالابار، ويات هذا المجتمع يعيش تحت حماية الملوك الهندوس (الذين كانوا يحققون أرباحاً طائلة من تلك التجارة). وفي النهاية، برز مجتمع مسلم ضخم، هناك، نتيجة للزيجات المختلطة التي تمت بين العرب والسكان المحليين. لكن في القرن السادس عشر، ساهم ظهور البرتغاليين الذين نافسوا العرب بشدة في تجارة الفلفل، في توحيد صف مسلمي مالابار، وفي تحويلهم من جماعات مفككة من التجار وأتباعهم المحليين إلى مجتمع مسلح ذي حدود اجتماعية ثابتة. وهذه

المواجهة الحاصلة، التي كانت لها أهمية كبيرة بالنسبة للتاريخ الهندي، تُجسّد أيضاً موضوعاً هاماً من مواضيع التاريخ العالمي: ألا وهو موضوع الصدام بين مجتمعي شتات تجاريين آخذين في التوسّع ومتعاديّين إيديولوجياً وكل منهما يشايح ديناً عالمياً (مختلفاً).

كانت عملية الأسلمة في جنوب شرق آسيا مشابهة - في أوجّه عديدة - لعملية الأسلمة التي شهدتها «مالابار»: فبوصفها منطقة مصدّرة للتوابل، أُدخِلَت (الأخيرة) في شبكة تجارة بحرية خاضعة للسيطرة الإسلامية؛ وكانت تضم أراضي داخلية خاصة بزراعة الأرز، يسكنها فلاّحون متفاعلون مع الثقافة الهندوسية؛ وفي مرحلة حاسمة من تاريخ نشأتها الثقافية وُجِهَت بتحدٍّ من قِبَل قوى تجارية أوروبية معادية لها ومنافسة للتجار المسلمين.

لكن المواد الأولية المتوفرة لإعادة بناء الإسلام في جنوب شرق آسيا - كبعض أجزاء القصائد الشعرية الصوفية، وبعض شواهد القبور التي يستحيل حل رموزها، إلى جانب بعض السير الملكية التاريخية المنمّقة - ليست ضئيلة ومتناثرة فحسب، بل ومحيرة أيضاً إلى درجة أنّ الخطّ الفاصل بين الأسطورة والتاريخ (والذي يُسبب وجوده مشاكل صعبة الحل في أيّ عمل تاريخي) يصبح خفياً تماماً. ومع ذلك، من المؤكّد أن الدولة - المدينة المسلمة «باساي» (Pasai) ظهرت في أواخر القرن الثالث عشر على القمّة الشمالية في «سومطرة»؛ وفي القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر ظهرت دول - مدينتان مسلمة أخرى على طول سواحل سومطرة وجاوا الشمالية، والأهم من ذلك، كان ظهور هذه الدول - المدينتان في مَلَقًا ومضائقها. وعندما استولى القادة البحريون البرتغاليون على مَلَقًا في العام 1511، تحوّلت التجارة المسلمة إلى «آسيه» الواقعة على الساحل الشمالي في سومطرة؛ وبعد مرور قرن واحد، عندما وصلت قوّة هولندية إلى هناك، انتقل التجار المسلمون ثانية، وهذه المرة إلى «مكّاسار» على الساحل الجنوبي الغربي لسيليبس (سولاويزي).

تمحور اهتمام المؤرخين العصريّين حول خطّين أساسيين من المناقشة التي تهدف إلى شرح تغلغل نفوذ الإسلام داخل منطقة جنوب شرق آسيا الناطقة باللغة



الملايية؛ ويركّز أحد هذين الخطّين على دراسة التوسّع الاستثنائي للتجارة البحرية الدولية والإقليمية في المحيط الهندي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ هذا النشاط الذي نتج بدوره عن هجر طرق التجارة البرية بعد الغزوات التي نفّذها المغول على آسيا الوسطى والغربية وعن زيادة الطلب في أوروبا على توابل جنوب شرق آسيا. ولهذا السبب، ظلّهر في مضائق «ملقًا» وبحر «جاوا» جوّ استثنائيّ متعدّد الأعراق - تجارّ من جنوب الصين، والكجرات، وتاميل نادو، والبنغال، ومالابار، وشبه الجزيرة العربية - لكنه موحدٌ إيديولوجياً حول الإسلام، وقد ترافق ذلك مع انتشارٍ واسعٍ للأدبين العربي والفارسي.

كان الفشل - على الأغلب - نتيجة الجدل الدراسي الذي دار طيلة قرنٍ من الزمن، بهدف تحديد المكان الذي جاء منه الإسلام ومعرفة من أتى به؛ ويبدو أنّ جنوب الصين وجنوب الهند هما أبرز المناطق التي يتركز حولها هذا النوع من الجدل.

المحيط الهنديّ بأكمله أصبح منصهرًا ثقافيًا إلى حدٍ بعيد، وغدت مدن الموانئ الساحلية زاخرةً بالروح الإسلامية العارمة، إلى درجة أنّ الهوية العرقية لبعض التجار لم تعد مسألة مهمة. لكن على الرغم من أنّ المؤرخين يتفقون على وجود رابطة تبادلية واضحة بين «الأسلمة» و«اتساع نطاق شبكات التجارة» في العالم الماليّ، إلّا أنّ إدراك كُنْهِ العلاقة بين هاتين العمليتين بشكلٍ واضحٍ ودقيقٍ لا يزال يفوتهم.

الخط الثاني للجدل المذكور لا يركّز على سرعة النشاط التجاريّ، بل على الشبكات الفكرية والروحية التي ظهرت أثناء الشتات التجاري أو بعده؛ وقد ذكر الرحالة البرتغالي «توم بيرز»، في الفترة الممتدة بين عاميّ 1512 و1515، أنّ التجار الأجانب في مدن الموانئ على سواحل جنوب شرق آسيا كان يرافقهم في معظم الأحيان «رجال الدين العرب» الذين قد يكون بينهم دارسون وصوفيّون ووعاظ.

إنطلاقاً من هذا الدليل وبناءً على الكتابات غير الكاملة التي وُجدت للدارسين والعلماء والصوفيّين أنفسهم، حاول المؤرّخون أمثال «آنتوني جونز»

[Anthony Johns] استحضار البيئة الفكرية والروحية التي سادت مدن الموانئ التجارية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ومعها طبيعة اتصالات هذه البيئة بالمناطق الداخلية السومطرية أو الجاوية من جهة، وبالعلماء والدارسين في الهند أو في الجزيرة العربية من جهة ثانية. وما نأمله هو أن تؤدي معرفة «مَنْ درس مع مَنْ» و«أَيْنَ» و«مَتَى» و«تحت رعاية من»، إلى الخروج يوماً ما بأعمال مفيدة تساهم في شرح جوانب عملية «الأسلمة» التي جرت في العالم المالي.

على نحو متزامن مع التطورات الموصوفة آنفاً، ومنذ أواخر القرن الخامس عشر، بدأت الدول المدنية المسلمة الواقعة على ساحل جاوة الشمالي - وخاصةً منها ديماك [Demak] - بالتوسع باتجاه المناطق الداخلية في «جاوة» التي كانت أغنى جزر جنوب شرق آسيا وأكثرها ازدهاراً بالسكان. هناك، لم يواجه المسلمون التجار والقادة البحريين الأوروبيين، بل واجهوا الحضارات الهندوسية - البوذية القديمة التي تملك بُنى اجتماعية منظمة «كهنوتياً»، وطبقة مصقولة من الأدباء، وشعائر ملكية مُثَقَّنَة، وطبقات أرستوقراطية تعتمد على جباية العائدات، وأغلبية سكانية من الفلاحين الذين يعيشون على زراعة الأرز. وفي مطلع القرن السادس عشر، تمكّن تحالف الممالك المسلمة من دُخْر مملكة «مادجابهيت» الهندوسية - البوذية التي حلّ محلّها عددٌ من الدول المسلمة، وأهمها سلطنة «ماثارام» التي أقيمت في وسط جاوة.

تميّز تاريخ هذه الدولة، التي بلغت أسمى مراتب قوّتها في ظل حكم السلطان «أغونغ» [Agung] (1613 - 1646 م)، بظهور الصوفيين الجاويين (\*) عظيمي النفوذ، الذين بالغ الناس في وصف غموضهم ومعجزاتهم الخيالية، والذين كانوا أحياناً يساعدون السلاطين على بسط سُلطَتهم، وأحياناً أخرى كانوا يمارسون نفوذهم على الجماهير الريفية بغية العمل على تقويض سلطة هؤلاء السلاطين. لكن، على الرغم من اضطهاد الدولة لهم وضمّغ خلفيتهم التاريخية، بقي «الكيبايي» في ذاكرة

(\*) كانوا يُعرفون باسم «كيبايي» (Kiyayi)

الفلاحين الجاويين كأبطال ثقافة أحياء. ونظراً لانقطاعهم عن التعرّض - بشكل منتظم - للعالم الإسلامي الخاص بمدن الموانئ، أنشأ «الكييائي» أشكالاً من الصوفيّة الإسلاميّة مُلوّنة بالمفاهيم الهندوسية - البوذية والجاويّة المحليّة. وهكذا، وفي حين أنّ «الأسلمة» في الجُزُر الخارجية كانت مرتبطةً بنهضة التجارة العالميّة وما تفرّع عنها في المجالين الروحي والفكري، كانت نماذج «الأسلمة» في مناطق جاوة الداخلية، التي كانت تضمّ عدداً أكبر من السكّان، مقترنةً بنشاطاتٍ عدده لا يُحصى من القديسين الجوالين الذين خدمت سيّر حياتهم النيرة شبه الأسطوريّة كصلةٍ وصلٍ بين هندوس جاوا ومسلميها طيلة الأجيال التالية.

في المناطق شبه الصحراوية من أفريقيا، كما في جنوب شرق آسيا، نمت المجتمعات المسلمة على نحوٍ متطابق مع نموّ الأعمال التجارية (هناك)؛ وبخلاف الرومان والبيزنطيين - الذين أقاموا خطوطاً محصّنةً بينهم وبين قبائل البربر البدويّة في شمال أفريقيا، أي في المنطقة التي اعتُبرت «بربريّة» نسبةً إلى تلك القبائل - حاول العرب دمج هذه الشعوب في المجتمع المسلم بعد فتحهم المنطقة في مطلع القرن الثامن. وفي الحقيقة، كانت الحملات العربية، التي عبرت (مضيق) جبل طارق إلى أسبانيا، عبارةً عن جهودٍ عربيّة - بربريّة مشتركة؛ وإلى الجنوب، كانت إحدى قبائل البربر - وهي قبيلة «صنهاجة» - قد بدأت بالتوسّع عبر الصحراء (الغربيّة) وبإقامة صلات تجارية مع الشعوب السوداء داخل الحزام السودانيّ الواسع الممتدّ من الشرق إلى الغرب. كانت قوافل إبلهم تحمل الملح جنوباً من شمال أفريقيا لمقايضته بالذهب الذي كان يتمّ شراؤه في الغرب الأفريقي، والذي كان ينتهي به الأمر في بلدان أوروبا. وفي القرن العاشر الميلاديّ تحوّل بربر «صنهاجة» إلى الدين الإسلامي - بشكلٍ اسميّ - وفي أواخر ذلك القرن توسّعت مملكة غانية شمالاً إلى حيث التقى شعبها بأبناء هذه القبيلة؛ ومن هناك بدأت العمليّة التي استمرّت طيلة القرون العشرة الماضية: ألا وهي «الأسلمة التدريجية لغرب أفريقيا».

على الرغم من أنّ التزام أبناء «صنهاجة» بالإسلام كان متردّداً في البداية، إلا

أن ذلك تغيّر عندما حَجَّ أحد زعمائهم - وهو «يحيى بن إبراهيم» - إلى مكة في العام 1035. وعلى غرار ما يحدث للحُجاج القادمين من أطراف العالم المسلم، أدّت تجربة التضامن، مع العرب والأتراك والهنود والفرس والمصريّين في أداء هذه الشعائر، بهذا الزعيم إلى الإحساس بحقيقة اتساع الإسلام عالمياً؛ وهذا ما كان يتناقض مع المفهوم الديني الضيق الذي كان يألفه في وطنه. و«يحيى بن إبراهيم»، المتحمّس لنقل هذه الصورة، الدينيّة إلى شعبه، أحضر معه أحد الأساتذة العرب المثقّفين، وهو عبد الله بن ياسين، لتدريس أفراد قبيلة صنهاجة مبادئ العقيدة على نحو أكثر صفاء وجودة. والأهم من ذلك، هو أنّ هذا الأستاذ انطلق، وفق مبادئ حركة النبيّ محمّد في غرب الجزيرة العربية، معيداً إحياء البربر باسم الإسلام، وواضعاً أُسس الحركة العسكرية التوسّعية التي عُرفت باسم «المُرابطين» والتي اجتاحت كامل أراضي المغرب وأسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

جنوباً، وفي تلك الأثناء، واصل التجار العرب والبربر فتح الطُرق التجارية التي اخترقت الحزامين الأفريقيّين، الصحراوي والسوداني، من كل الجهات، واصلت القاهرة وطرابلس وتونس وفزان، في الشمال، ببحيرة تشاد ومالي وغانة في الجنوب. وهكذا، فإنّ المسلمين الأوائل الذين ظهروا في القرن الحادي عشر في دولٍ عديدة، كغانة مثلاً، كانوا من التجار الأجانب الذين قدموا من الشمال والذين عاشوا في أحياء مدينية متفرقة خاضعين لحُكم الملوك الوثنيّين. لم تبدأ عمليّة «الأسلمة» (هناك) إلّا بعد أن أُغرِيت القبائل، التي تعتمد العمل الزراعيّ، للمساهمة في توسيع الشبكات التجاريّة لهؤلاء التجار، كما حدث مع قبيلة «سُونِينكي» (Soninke)، وهي إحدى القبائل التي كانت تتعاطى الأعمال الزراعيّة والتي تحوّلت إلى وسيطٍ تجاريّ بين حقول الذهب الغانيّة والتجار المسلمين القادمين من الشمال.

وعندما انقطعت المجتمعات الأفريقيّة - كقبيلة «سُونِينكي» مثلاً - عن مزاولة أعمالها الزراعيّة، زال تعلقها بآلهتها المحليّة؛ ومع زيادة اختلاطها بالتجار الأجانب، أدخلت هذه المجتمعات في تقاليدھا مظاهر الشعائر المسلمة. كان

التوافق والتلازم مُحَكَمَيْنِ جداً بين التجارة والإسلام، إلى درجة أنه عندما كانت (هذه) العملية تسير بالاتجاه المعاكس - كما سُجِّلَ في الحالات العديدة التي تحوَّلت فيها القبائلُ «التجارية» المهتدية إلى حياة الفلاحين - كانت هذه القبائل ترتدُّ إلى أديانها الوثنية السابقة.

إذا كان التُّجَّارُ هم الذين عرَّفوا الشعوب الأجنبية على دين الله، والزعماء هم الذين رعوه عندما سمحت الظروف السياسية بذلك، فإن العلماء والباحثين هم الذين تُرِكَتْ لهم مهمة ترسيخ هذا الدين. وبخلاف الديانات المحلية التي كانت مراجعها متمثلة في الكهنة غير المُخَلَّدِينَ، كانت المراجع الإسلامية متمثلة في نصوص من الكتاب المقدس؛ وهذا ما منح الإسلام منزلة مرموقة بين الأديان الغرب أفريقية التي كان هذا الدين الجديد يبدو، بالمقارنة معها، ديناً خالداً وغير قابل للتحدّي. وبالإضافة إلى ذلك، كان المسلمون أوّل من أشاع تكنولوجيا صناعة الورق في غرب أفريقيا والهند؛ ومع شيوع هذه التكنولوجيا توسّع علم الكتابة وظهرت طبقة من الدارسين والعلماء الخبيرين في تنفيذ أحكام الشريعة المقدسة. بهذه الطريقة أتت شبكة المُدَرِّسين والطلّاب، ومعها طبقة القضاة ورجال القانون التي أنتجها هؤلاء المدرّسون، لتوفّر الدعامة القوية والثابتة للمجتمع المسلم. وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر برزت مراكز التدريس في مختلف أنحاء أفريقيا الغربية، وخير شاهد على ذلك كان مدينة «تمبكتو» [Timbuktu]. فهذه المدينة، التي تحتلّ موقعاً استراتيجياً على منعطف نهر «النيجر» وعلى الخط الفاصل بين الصحراء ومنطقة «السافانا»، ظهرت حوالي العام 1100 م. كمركز تجاري هام؛ لكنّ ثروتها التجارية تحوّلت - بشكل واضح - في العام 1400 إلى ثروة ثقافية. و«تمبكتو» هي أبرز مثال في أفريقيا الغربية على التواكل المتبادل بين النشاطات التجارية من جهة والنشاطات الهادفة إلى الحفاظ على المؤسسات الإسلامية الثقافية من جهة ثانية. وهكذا نرى أنّ الصوفيّين لم يلعبوا الدور «الأساسي» في عملية «الأسلمة» التي شهدتها غرب أفريقيا - بل ظهورها هناك في القرن الثامن عشر مع الحركات الإصلاحية - وأنّ الدور الأوّل كان للتجار والعلماء؛ غير أنّ الدين الإسلامي تمّ تقبله، في غرب أفريقيا والبنغال كما في

جنوب شرق آسيا، وتمّ استيعابه كجزء لا يتجزأ من الحضارة العالمية الأكثر اتساعاً، والتي نشأ الإسلام داخلها في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي.

### III - دار الإسلام باعتبارها نظاماً عالمياً

كثر الحديث في السنوات الأخيرة في دوائر الدراسات التاريخية عن نظرية النظم العالمية باعتبارها مقارنة مناسبة للتاريخ العالمي. تُعنى هذه النظرية بامتدادات الشبكات الاقتصادية وبخاصة شبكات النظام الرأسمالي الذي اخترق تاريخياً الحدود السياسية في مسعى لاستيعاب الشعوب في البنى الملائمة له. وأياً تكن مصداقية هذه المقاربة؛ فإن دارسي التاريخ العالمي، ومؤرخي الإسلام، بدأوا يدركون أنه في عالم ما بعد القرن الثالث عشر الميلادي؛ فإن المسلمين أيضاً شكّلوا نظاماً عالمياً، لكنه مختلف اختلافاً جذرياً عن «الإنسان الاقتصادي» Homo oeconomicus. فقد كان نظاماً عالمياً يربط البشر رجالاً ونساءً في شبكات طوعية (informal) للعلماء والأولياء قائمة على أفهام مشتركة لكيفية رؤية الحاكم، وعلاقة تلك الأمة وذلك الإنسان به. وفوق ذلك فقد كان نظاماً عالمياً متمحوراً حول كتاب هو القرآن، ومسعى الإنسانية للاستجابة لأطروحاته، بإنفاذ مشروعه الخارجي المتعلق ببناء نظام اجتماعي عادل، ومشروعه الداخلي المعني بتقريب البشر من خالقهم.

وليس هناك إمكانية أفضل لمقاربة النظام العالمي الإسلامي عن كتب، من ذلك الجنس الأدبي الذي يمكن تسميته بأدب الرحلة الذي ازدهر في حقب ما بعد القرن الثالث عشر الميلادي. فالقرآن ذاته يدعو أمته للسفر في الأرض: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ (29: 20). ومنذ عصر الإسلام الأول، سعى أتقاء المسلمين لإنفاذ التوجيه القرآني. ولا شك أن تقليد الرحلة في طلب العلم يمكن إعادتها لهذه الوجهة التي وجّه القرآن إليها المسلمين. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين حضرت غاية أخرى لذلك السّير في الأرض. إذ ازدادت مطالب الأوروبيين للتوابل وإعاقعة المغول للطرق البرية التجارية مما دفع المسلمين لتكثيف الرحلات في المحيط الهندي والطرق الصحراوية. وهكذا فإن المسلمين خلال هذين القرنين ترخّلوا بأعداد كثيفة في كلّ أنحاء

المعمورة، كما ازداد تسجيلهم لتجارب الأسفار هذه. والأشهر بين تقارير الرحلات المسجلة من هذه الحقبة ولا شك رحلة ابن بطوطة (- 1368م)، المغربي، رجل العالمية الإسلامية في القرن الرابع عشر، وإنسان كلِّ الفصول): الحاج والقاضي، والمتصوّف، والسفير، والعارف بلذائذ المأكول وجماليات العمارة، والزائر المبجل في بلاطات الأمراء ودور التجار بكلِّ مكان. ولقد كان من حظِّ ابن بطوطة تکرر الإشارة إليه في الأدبيات الغربية باعتباره ماركوبولو العالم الإسلامي. لكنَّ هذه المقارنة مضلَّة تماماً؛ أولاً لأنَّ ابن بطوطة قضى طوال ثلاثين عاماً ذاهباً وآيماً شمال إفريقيا وغربها، والشرق الأوسط، وسهوب آسيا الوسطى، والهند، وجنوب شرق آسيا، والصين؛ قاطعاً ما لا يقلُّ عن الثلاث والسبعين ألف ميل، مُجاوِزاً بذلك المسافات والبلدان التي قطعها وعرفها ماركوبولو إلى حدٍّ بعيد. وثانياً لأنه بخلاف البندقي (ماركوبولو) الضيق الأفق؛ فإنَّ ابن بطوطة كان أوسعَ أفقاً، وأقدر على أن يشاركنا في كلِّ ما يراه أو يتعلَّمه أو يُحسُّه، مثل صدمته الثقافية عند الدخول إلى الصين، وعجبه للتنافس بين الطرق الصوفية في الأناضول من أجل استضافته، ودهشته للعادات الجنسية عند سكان جُزُر المالديف، وتقنيات جثي ثمار جوز الهند في (جنوب) الجزيرة العربية، والتفاتهُ إلى مراسم ظهور ملوك مالي. بيد أنَّ الرِّحَّالَين يختلفان أكثر في علاقتهما بالمجتمعات التي زارها. فماركوبولو الذي مات عام 1324م، قبل عام واحدٍ من خروج ابن بطوطة من المغرب في رحلته الطويلة؛ ماركوبولو هذا كان غريباً في كلِّ مكانٍ مضى إليه، وكان يعرف ذلك. وإنما تكمن أهمية رحلته حقاً في أنه قدَّم إلى أوروبا القرن الثالث عشر، التي كانت تحاول الخروج من تخلفها وظلامها؛ صُوراً ومعلوماتٍ عن ذاك العالم الغريب، الذي ما كانت تملك عنه غير انطباعات غامضة جداً. أما ابن بطوطة فإنه في تجواله عبر القارتين كان يتحرك في عالم أليفٍ بالنسبة له. فقد تجول غالباً ضمن ذاك العالم الذي كان قد دخل منذ زمنٍ طويلٍ ضمن ما أطلق عليه اسم «دار الإسلام»؛ وهي تلك البقاع التي كان يسكنها المسلمون ويسيطرون عليها، ويطبِّقون فيها أحكام الشريعة. وفي كلِّ مكانٍ ترخَّل فيه أو وصل إليه كان يجد تجاراً مثقفين، وعلماء، وصوفية،

وأمرء، يتحدث إليهم بالعربية في موضوعات تمتد من التصوف إلى الفقه؛ وبخاصة تلك المعلومات المتبادلة عن أحداث جرت في أجزاء أخرى من «دار الإسلام». وتغصُّ فصول الكتاب كله بتقارير بلهجة واثقة، تشي بالوحدة الثقافية لدار الإسلام من أسبانيا إلى الصين، وكأنما كل ذلك أمرٌ مُسلمٌ به. إنه ذاك العالم الذي كان فيه القاضي الذي تلقى علوم الشريعة يستطيع التوقع في أن يجد منصباً ضمن الجماعة الإسلامية في أي مكانٍ توجه إليه. وفي الحقيقة فإن ابن بطوطة الذي قضى ثلاثين عاماً بعيداً عن دياره الأصلية، كان يقوم بذلك بالذات في كل مكانٍ مضى إليه.

وإذا كان ابن بطوطة قد فهم تلقائياً أنَّ العالم الإسلامي في أيامه كان يشكّل حقاً حضارةً عالمية؛ بل إنه كان يشكّل نظاماً عالمياً (على رغم أنه ربما أحسَّ بغاية استخدام مثل هذا المصطلح!)؛ فإنَّ المؤرخين الغربيين احتاجوا لوقتٍ طويل حتى توصّلوا لفهم ذلك. ولكي نكون واضحين، يمكن القول إنَّ أولئك المؤرخين، وفي الجيل السابق وحسب، أقبلوا على إعادة النظر في مناهجهم وفي فهمهم الجيوسياسي للتاريخ الإسلامي. فمن الناحية المنهجية - رغم أن نظرات مؤرخي أوروبا المتحيزة ضد الإسلام، بل أكثر من ذلك، نظرات الاستشراق بشكل عامٍّ ما تزال حيّة في بعض الجهات - هناك سُبُلٌ فُتحت لمقارباتٍ جديدة. فعلماء الاجتماع، من جهتهم، جمعوا وصنفوا معلومات عن المجتمعات الإسلامية، بينما انصرف مؤرّخو الأديان لاستكشاف شبكات المعنى السارية في نظم المسلمين وخطاباتهم. وأعطت المقاربتان الجديدتان ثماراً يانعة. ومن الناحية الجغرافية؛ فإنَّ دراسة الإسلام في الصين، والاتحاد السوفياتي، ما تزال في بداياتها. فحتى أعداد المسلمين في الصين تتراوح التخمينات حولها بين الـ 15 والـ 50 مليوناً. أما الأقاليم الرئيسية في نواح مثل غرب إفريقيا، وجنوب آسيا، وجنوب شرقها؛ فإنَّ البحوث حولها أدت إلى البدء في ضمّها إلى التاريخ الإسلامي الشامل. وفي الوقت نفسه فإنَّ الدراسات الإسلامية تبدأ بالخروج من الإطار الشرق أوسطي، ومن التماهي بينها وبين الثقافة العربية. بل إننا نشهد اليوم تكاثر البحوث عن كل ناحية من نواحي العالم الإسلامي. لكنَّ كتابة هذا المقال هنا أو تلك الدراسة هناك ليس



كافياً. بل إنَّ مفتاح الفهم هو النظر إلى الطبيعة العالمية للأمة. وفوق ذلك فَهم أنَّ ظاهرة الأمة/ الدولة هي ظاهرةٌ أوروبيةٌ حديثةٌ، صُدَّرت إلى عالم الإسلام، وليست لها جذورٌ تاريخيةٌ فيه. ذلك أن التعبير السياسي لمجموعةٍ إثنيةٍ في صيغة أمةٍ/ دولة؛ مختلفٌ جذرياً عن الرؤية الإسلامية للأمة، وجماعة المؤمنين، ودار الإسلام.

وإذا بدت ظاهرة الأمة/ الدولة اليوم أكثر وضوحاً بالنسبة لنا منها بالنسبة لابن بطوطة؛ فذلك لأنَّ الأمة الإسلامية قُسمت أو انقسمت إلى كيانات أمةٍ/ دولة في هذا العصر تبعاً للنموذج الذي اختطَّته الثورة الفرنسية.

وخالطت الأحاسيس الوطنية الضيقة مشاعر المسلمين أيضاً كما تشير لذلك الصراعات السياسية بين الدول الإسلامية في هذا العصر. وهنا يكمن التحدي بالنسبة للمؤرخين الذين يكون عليهم أن يدركوا آفاق التطورات الحادثة في العقود الأخيرة، وأن يظلموا في الوقت نفسه على وعيٍ بشمولية التاريخ الإسلامي ووحده. فمن الناحية التحقيقية البحتة، يشكِّل التاريخ الإسلامي صلة الوصل بين العهود الوسيطة والحديثة. إنَّ ذلك التاريخ الذي تأسَّس في قلب الرقعة الأفرو - أوراسية، هو تاريخ الحضارة التي نمت لتصل للمرة الأولى بين أجزاء ذلك العالم الزراعي الممتدِّ بين مضيق جبل طارق والصين. وقد فعل المؤرخون الكثير حتى الآن لقراءة معنى ذلك وتفهُمهُ، لكن يكون علينا أن نفعل بعدُ الكثير لتلمُّس معناه وآثاره.

